

Nosotros somos los griegos, más nuestra incertidumbre. Aproximación sociológica al mundo griego antiguo

Juan A. ROCHE CÁRCEL
Universidad de Alicante
ja.roche@ua.es

Recibido: 22-10-2015

Aceptado: 20-06-2016

Resumen

El objetivo del presente artículo es efectuar una aproximación sociológica a los temas de los que se han ocupado los sociólogos más importantes en su mirada al universo heleno. Para ello, se establecerá una relación entre los debates y preocupaciones de la Teoría Sociológica y las reflexiones de multitud de helenistas con el fin de realizar un inventario de esa temática. Se pretende, asimismo, encontrar el origen griego de conceptos como el ser humano, la sociedad, la ciudad o la democracia contemporáneas para obtener, del saber social heleno, alternativas a algunos de nuestros problemas más apremiantes.

Palabras clave: Teoría Sociológica; Grecia antigua; saber social.

We are the Greeks and our Uncertainty. Sociological Approach to the Ancient Greek World

Abstract

The aim of this article is to make a sociological approach to the issues that have occupied the most important sociologists in her gaze to Greek universe. To do this, we will establish a link between debates and concerns of Sociological Theory and the reflections of many Hellenists in order to make an inventory of this thematic. Likewise, we'll intend to find the Greek origin of concepts like human beings, society, city or contemporary democracy in order to obtain alternatives to some of our most pressing social problems from Hellenic knowledge.

Key words: Sociological Theory; ancient Greece; social knowledge.

Referencia normalizada

Roche Carcel, J.A. (2016): "Nosotros somos los griegos, más nuestra incertidumbre. Aproximación sociológica al mundo griego antiguo", *Política y Sociedad*, 53 (3), pp. 689-711.

Sumario: Introducción. 1. El universo griego a través de los sociólogos. 2. Los seis temas griegos se vinculan con la teoría sociológica. 3. Reflexiones finales: un saber social útil para la sociología. 4. Bibliografía.

Introducción

La Sociología ha estudiado intensa y profundamente la sociedad griega antigua y, en algún caso, lo ha hecho con una notable repercusión, incluso en el mundo académico helénico. Como dice Heidegger en *Ser y tiempo* (2003: 378 y 408), toda ciencia se constituye primariamente por la tematización y, en este sentido, el presente artículo trata de efectuar una aproximación sociológica a los temas de los que se han ocupado los sociólogos más importantes en su mirada al universo griego y en relación con los debates y preocupaciones de la Teoría Sociológica. Ello explica que la tematización establecida aquí haya seguido cinco criterios básicos: 1º, qué temas griegos han sido abordados por la Sociología; 2º, cómo se vinculan dichos temas con los debates y preocupaciones de la Teoría Sociológica; 3º, si han sido trabajados, al mismo tiempo, por destacados helenistas (filólogos, historiadores, filósofos, antropólogos, historiadores de la religión...); 4º, si en Grecia se halla la genealogía de lo que es el ser humano, la sociedad, la ciudad o la democracia contemporáneas; y, 5º, a partir de todo ello, si se pueden obtener del saber social heleno posibles soluciones a algunos de nuestros problemas más acuciantes.

En coherencia con estos criterios, este artículo persigue los siguientes objetivos: 1º, hacer un inventario de los temas griegos tratados por los sociólogos; 2º, confrontar esa temática con la Teoría Sociológica; 3º, confirmar si ha sido estudiada también por helenistas; 4º, comprobar si constituye el origen de las preocupaciones sociológicas anteriormente aludidas; y, 5º, frente a ellas y desde el saber griego, encontrar posibles soluciones.

Por otra parte, este trabajo persigue rellenar un espacio de investigación no cubierto hasta ahora, que sepamos. Sin embargo, es preciso reconocer que no deja de ser una aproximación global y general que, eso sí, posee la intención de ser útil a posteriores exploraciones, más particularizadas.

Por todo ello, partiendo de estos criterios temáticos y de estos objetivos, he estructurado este artículo en dos partes -una dedicada a los temas de la Grecia Antigua a los que se han dedicado los sociólogos y otra a la confrontación de esos mismos temas con la Teoría Sociológica y con los especialistas del mundo heleno-, precedidas de una introducción y de una conclusión.

1. El universo griego a través de los sociólogos

1.1. La concepción griega de la naturaleza humana

1.1.1. La naturaleza tripartita humana y la problematicidad del ser

Para J. Beriain, la estructura de la realidad griega está formada por la conciencia humana, por Dios y por el mundo -que, en ocasiones, conforman una unidad de síntesis- y es, por eso, que el ser humano está compuesto por él mismo, por Dios o los dioses y por el cosmos (Beriain, 2000: 106, 108 y 131). Esta naturaleza tripartita humana se corresponde con un alma concebida -por Aristóteles, como se verá- por tres partes, que constituyen las tres fuentes de la acción y de un Estado aristotélico que debe cumplir

tres funciones fundamentales: deliberativa, administrativa y judicial (Giner, 1975: 27-43).

Además, la naturaleza tripartita humana explica que sea fundamental analizar el concepto griego de la naturaleza, puesto que –como dice Gómez Arboleya (1952: 50)- “sin la geografía, sin la consideración de la influencia que el paisaje, que el clima o el suelo tienen sobre una cultura como la griega, los sociólogos caeríamos en un formalismo empobrecedor”. Igualmente A. Weber (1969: 99) incide en la importancia que reviste la naturaleza para los helenos, puesto que ella se ha convertido en un segundo mundo que, en última instancia, es similar al humano. Pero si los griegos sienten la cercanía a la naturaleza, también la experimentan con los dioses. Ante todo, porque éstos son engendrados asimismo por la naturaleza, ya que –sugiere A. Weber (1969: 99)- se originan con la vivificación de sus grandes formas y fenómenos y porque –al decir de Gómez Arboleya (1952: 58-60)- tienen la misma forma que los humanos. De este modo, actúan en la órbita humana, en su esfera político-social, ya que la religión es cívica y pertenece a la *polis* y, en consecuencia, puesto que el culto “político” está ligado a la ciudad.

En todo caso, esta naturaleza tripartita no exime a los humanos de ser problemáticos, frágiles e inestables, en tanto que en la infraestructura de su *physis* humana, se halla el caos, como refiere E. Morin (1981: 76 ss) y, en cierto sentido también, A. Weber (1969: 95), para quien el ser humano queda encajado en su lucha contra el destino.

1.1.2. Un humano racional

Este ser humano tripartito y problemático es, como aprecia E. Morin (1992: 178-181), racional, pues la razón –el *logos*- constituye uno de sus elementos más característicos. Y es que, de acuerdo a su teoría, el principio de identidad ha sido el basamento ontológico-metafísico de la razón y de la ciencia occidentales, constituyendo la identidad de las cosas consigo mismas su propio ser. Los tres axiomas de la lógica aristotélica armaron la visión de un mundo coherente y enteramente accesible al pensamiento. Todo lo que excedía a esta coherencia quedaba a la vez fuera de la lógica, del mundo y de la realidad. Por tanto, la lógica helena opera sobre dos valores alternativos y comporta, en sí misma, la contradicción y la exclusión del tercero. Y, por otra parte, al encerrarse la lógica únicamente en la deducción y en la inducción, excluye a la invención y a la creación.

Por otra parte, señala S. Giner (1975: 9), detrás del edificio político griego –al que más adelante me referiré-, existe un conjunto de actitudes racionales, entre las que se encuentra la discusión política de los asuntos humanos y la desconfianza en la fuerza bruta, sustituida por la cooperación, el respeto a la ley y el “gobierno por la palabra”. Ahora bien, matiza S.N. Eisenstad (1986: 30), esto no es un obstáculo para que en la raíz de la política –y de la filosofía- pervivan las viejas creencias y símbolos religiosos.

1.1.3. Un ser humano social e individual

Otra importante peculiaridad del ser humano griego apreciada por los sociólogos es que posee tanto un carácter colectivo como individual, ya que –como explica A. Hauser (1988: 108)- en la democracia griega ambas cosas están enlazadas indisolublemente. Lo que no excluye que –en opinión de Jean Duvignaud (1966: 242)- “la ciudad griega de

los siglos VI y V a.C. haya utilizado el teatro como un acto ceremonial que le permita al ciudadano hacer el aprendizaje de la libertad individual” y, por tanto, al individuo –en opinión de S. Giner (1975: 17)- constituirse en un valor intrínseco de la civilización helena.

Como quiera que el cuerpo de este ser humano –desvela R. Sennet (1997: 28-84)- se vincula íntimamente con la piedra, con la ciudad, esto le permite conjugar su doble dimensión, colectiva e individual. En efecto, la forma urbana está basada en una concepción fisiológica del cuerpo, de manera que, sea este último asimilado a la arquitectura o ésta a aquél, lo cierto es que Atenas –como glorifica Pericles- armoniza “la carne” –el cuerpo- y la “piedra” –el edificio-. Sin embargo, esta aparente armonía no es total, ya que posee dos límites: el dolor del cuerpo y su división. Tucídides, cuando descubre la peste que asola a Atenas, describe cómo sufren los atenienses sin que encuentren alivio en las piedras de la ciudad, por más monumentales y hermosas que éstas sean. En estas circunstancias, la desnudez tampoco encuentra ningún fármaco contra el tormento, evidenciando que esa armonía entre la carne y la piedra es ideal y no real. Esto no puede ser de otra manera porque el triunfo del dolor frente a la armonía tiene que ver con que lo ideal no es carnal sino mental y con que la carne, por mucho sentido colectivo que exista en la ciudad, es individual y mortal, al estar adherida a un cuerpo singular, mientras que la piedra está unida a otras piedras y busca expresar la inmortalidad.

Por lo demás, la armonía entre la carne y la piedra queda limitada también por la separación de los cuerpos por el poder de la palabra y por el género. Las mujeres no alcanzan la ciudadanía y los varones no consiguen la igualdad total de la voz en los distintos espacios urbanos. Si en el *ágora* existen numerosas actividades diferenciadas que impiden que una voz sea la dominante, por el contrario en la *Pnyx* –o en el teatro- el pueblo se vuelve vulnerable, ya que no puede desplazarse y queda rehén de las palabras individuales de los oradores –y no digamos de los demagogos- que, en ese momento, hablan.

1.2. La religión es la sociedad

1.2.1. Sobre la muerte se asienta la fragilidad humana y la de la propia religión

Los griegos son conscientes de que sobre la muerte se asienta su propia insuficiencia y la fragilidad de su religión. Y es que, en Grecia, la muerte –desde la perspectiva de E. Morin (1994: 24 y 205)- se convierte en una “imagen”, en una metáfora de la vida. O, mejor cabría precisar, de las diversas maneras con las que los helenos concibieron el vivir, puesto que todas las ideologías de la muerte están presentes ya en el siglo V a.C. Por otra parte, este sociólogo francés vincula el horror a la muerte con la pérdida de la individualidad y, así, a mayor conciencia de ésta superior miedo a la mortalidad. Sin embargo, esto quiere decir que la intensificación de este sentimiento depende estrechamente del grado de fractura del individuo de su grupo. Y, a la inversa, la colectividad imperativa aniquila, inhibe o adormece el pánico a morir, como también lo hace la creatividad, la guerra o la *polis*. Esto no quiere decir que los griegos vencieran la angustia que supone fenecer, aunque sí lograron, hasta el final del período clásico al menos, amortiguar su impacto con la *polis* y sus actividades. Finalmente, a medida

que avance la individualización, se acentuará el miedo a la muerte, que culminará en el período helenístico.

Por otro lado, la conciencia sobre la muerte representa un modo de diseñar la propia religiosidad, sus mitos y sus divinidades. En este sentido, los mitos de origen –como manifiesta J. Beriain (1990b: 142)- no solo expresan lo que está al inicio de todo, sino que contienen el doble sentido de origen y de huida. Sin olvidar que los dioses encarnan figuras que –como los humanos- proceden del abismo, lo que les impide ser omniscientes y todopoderosos y les rodea de un halo de relativismo y de fragilidad. Ciertamente, son inmortales pero no eternos y, aunque saben más que los humanos, no lo conocen todo, ni siquiera su futuro que únicamente está en manos del mismo Destino –la *Moirai*-, que es el que realmente decide el porvenir (Beriain, 2008: 8). Esta inseguridad explica también que el vínculo que poseen las divinidades con su territorio sea aleatorio, pues les ha tocado por azar, como muestra el reparto del mundo en tres partes (*moirai*) en las que, de acuerdo al mito hesiódico, queda dividida la tierra: el cielo para Zeus, el mar para Poseidón y, el submundo, para Hades (Beriain, 2000: 54). Y la consecuencia de todo esto es no disponer del poder que otorga, en las sociedades agrícolas tradicionales, la propiedad de la tierra heredada.

1.2.2. Lo divino constituye una sociedad

Sobre esta cuestión han tratado Maffesoli o J. Beriain. El primero porque considera que lo divino constituye un conjunto de relaciones, una sociedad (Maffesoli, 1985: 57) y, el segundo, porque –heredando los postulados expuestos en *Clasificación Primitiva* (Durkheim y Mauss, 1963: 66)- mantiene que “la clasificación de las cosas reproduce la clasificación de los hombres en sociedad” y, por tanto, que las categorías cognitivas se hacen a imagen del fenómeno social (Beriain, 1990b: 56).

Por otra parte, considera también este sociólogo de la religión que la cosmovisión mítica y los modos de representación que emplea son utilizados para establecer relaciones de homología entre las condiciones naturales y las sociales (Beriain, 1998: 127). Finalmente, Beriain (1990b: 78-9) defiende que, en las sociedades tradicionales –la griega, entre ellas-, la religión desempeña dos funciones: en primer lugar, representan el primer dispositivo discursivo; y, en segundo lugar, crea un universo de valores y de significaciones que proporciona la identidad (la reproducción cultural) y el *nomos* (la integración normativa) del grupo. En suma, la religión deviene el primer discurso de lo social, el primer centro estructurador de la sociedad.

1.2.3. Dioses antropomórficos, sociales y personales

No sorprenda, entonces, que los dioses tengan forma humana y que sean, simultáneamente, sociales y personales. En este sentido, A. Weber (1969: 95 y 99) revela que, según la creencia helena, en ocasiones y en un plano real, podían aparecer los dioses corporalmente y repentinamente –la *parousía*-, mientras que en los templos se manifiestan de un modo físico, al caracterizarse éstos como la “metafisicización de la forma, la encarnación de lo divino en la forma”. Al respecto, cabe recordar –como Gómez Arboleya hace (1952: 60)- que la forma de los dioses es antropomórfica.

Al mismo tiempo, la religión es cívica y política y los dioses actúan en la esfera político-social de los helenos, puesto que son, a la vez, sociales y personales. Es lo que sucede, por ejemplo, con Dioniso, uno de los principales dioses del panteón, al que le ha dedicado un libro M. Maffesoli (1985: 14-19 y 140-190). Para él, Dioniso está siempre unido a un territorio, es una divinidad arbustiva que liga el cielo y la tierra y que, en cuanto vinculado a la vid, necesita la materialidad terrestre y favorece la sensualidad de los cuerpos. Además, el dios Bromio de las orgías, es aquel que subsume al individuo en un sujeto colectivo, en el que lo individual y lo social se confunden. Así pues, es el que pone el acento en el todo y en la correspondencia de los diversos elementos de ese todo, de manera que permite conjuntar la pluralidad y estructurar o regenerar la comunidad. Y es que Dioniso representa el símbolo panteísta del eje del mundo alrededor del cual se organiza la sociedad. Cierto, la efervescencia dionisiaca produce la unión cósmica, de modo que –al igual que en la naturaleza humana-, con ella, se vive un acuerdo simpático con el universo, con los dioses, con la naturaleza y con los otros.

1.3. La *polis*, la política -la *politeia*- y la democracia, invento griego

1.3.1. La ciudad, una iglesia y una forma de vida

Por consiguiente, la propia *polis* es considerada de un modo religioso, según defiende Gómez Arboleya (1952: 76-81), pues, como continente de todos los mitos, ritos, oraciones, ceremonias y sacrificios, está ungida religiosamente; ella misma es una iglesia y, como tal, constituye la verdadera religión de los helenos, o mejor –como diríamos hoy-, la expresión de una religiosidad civil. Además, la aparición de la *polis* viene acompañada del saber sobre ella.

Son precisamente los conceptos jurídico y político –subraya Gómez Arboleya (1952: 72-82)- los que constituyen los eslabones últimos que integran a los individuos en la ciudad y los construyen como seres humanos. La *polis* representa, pues, una noción de derecho público y de protección de los individuos.

En suma, la ciudad-estado –desde la visión de S. Giner (1975: 5)- totaliza lo religioso, lo político y lo económico, si bien también podemos considerarla una escuela y, lo que es más importante, una moral, una forma de vida.

1.3.2. La evolución de la *polis*, la justicia y la ley

Sostiene Gómez Arboleya (1952: 53-62)- que, si desde muy temprano, el *basileus* se convierte en el jefe de la más poderosa y noble familia, a partir del período micénico, las familias aristocráticas recortarán su poder absoluto paulatinamente. Así, el rey se transformará, de cara al círculo aristocrático, en el primero entre sus iguales y los nobles le sustraerán sus atribuciones y prerrogativas, con la excepción de las sagradas. Entonces, los *gerontes* –los mayores- se reunirán para tomar las decisiones y establecer debates que decidan cualquier asunto, de manera que, para los aristócratas y por primera vez, el dominio de la palabra se vuelve algo tan importante como la valentía militar.

Eso sí, siguen predominando la nobleza y los grupos familiares y perduran conceptos como *themis* o *dike*. *Themis* -la justicia familiar- se inserta dentro del conjunto de decisiones que adopta el jefe del *genos*; son obligatorias y absolutas y se asocian con la

voluntad divina, pues proceden de ella. La *dike* muestra la controversia entre los *genai* y está vinculada a la *némesis* divina –la justicia retributiva y la venganza–, aunque también a la opinión pública. Además, según Dioniso, la *dike* es transformada y amparada por el mundo de ultratumba –el Hades–, pues éste deviene su exclusiva morada y, por tanto, la muerte es la única que afirma y favorece la justicia en la vida. Así, el deseo de justicia y el de inmortalidad se confunden de tal modo que el derecho –al igual que el conjunto de la sociedad– adquiere, en último extremo, una dimensión escatológica. En todo caso, poco a poco, la justicia se conecta con el *nomos* –la convención, la cultura– y con la razón. La idea de *nomos*, surgida en el período clásico, –dice Gómez Arboleya (1952: 53-72)– se pone al servicio de la *dike*, en tanto que significa la ley del lugar y una nueva forma de vida que fusiona la ética, el derecho y la política.

1.3.3. El griego es un *homo politicus*

No en balde, el griego es –en la consideración de M. Weber– un *homo politicus* y no un *homo oeconomicus* y de ahí que la política y la autoridad política constituyan el tema central heleno. Ahora bien, aunque el análisis weberiano de la economía antigua y de la estructura social es verdaderamente muy importante, no ocurre lo mismo con sus apreciaciones acerca de la Historia y de la Política, pues ofrece datos defectuosos. Weber cree, específicamente, que la *polis* no es ni una forma tradicional ni una racional –burocrática– de dominación sino otra de tipo carismático, si bien esto parece inapropiado (Finley, 1986: 109-156). C. Castoriadis le critica precisamente esto, al resaltar la imposibilidad de encajar la democracia ateniense en el tipo ideal de dominación “tradicional” o “racional” (Castoriadis, 2008: 98).

Sin embargo, no hay que descartar del todo los puntos de vista weberianos sobre el carisma en la Antigüedad. Recordemos que M. Weber define el carisma, en *Economía y Sociedad* (1988: 241), como “una cierta cualidad o una personalidad extraordinaria que es tratada como si estuviera dotada de poderes sobrenaturales, sobrehumanos o, al menos, específicamente excepcionales”. Y, en este sentido, las teorías del carisma y las de la iluminación mística pueden aplicarse a personajes griegos como, por ejemplo, a Pitágoras (Hernández de la Fuente, 2011: 20).

1.3.4. Las características de la democracia

La política y el carisma no pueden desligarse en Grecia de la democracia, su gran invento. Al respecto, S. Giner (1975: 8, 13 y 27) –en parte, haciéndose eco de su maestra H. Arendt (2005: 52-3)– define algunos rasgos cardinales de la democracia helena. Así, llama la atención sobre el carácter convencional de la justicia, esencial en el carácter democrático, muy presente por ejemplo en el Sócrates platónico. Además –siguiendo a Herodoto–, considera que la democracia no se caracteriza tanto por las elecciones como por la participación directa a través del sorteo. A ello hay que añadir que Grecia crea los tres supuestos principales de todo pensamiento democrático: la igualdad ante la ley, el derecho a la libertad de organización, opinión y culto y el ejercicio del poder público por el pueblo.

Al respecto, considera Ch. Tilly (2010: 58) que, gracias a la democracia, todos los ciudadanos atenienses participan, de un modo personal y directo, de sus instituciones:

del consejo, de los tribunales y de la Asamblea, donde se halla el poder soberano. Estas tres instituciones –eco de la naturaleza tripartita humana-, en su interrelación mutua, integran la estructura de la *polis*, pero no a través del mando o de la obediencia sino de la colaboración y de la complementariedad y, en todo caso, compensan el poder mediante tres elementos: un ejecutivo central, un consejo oligárquico y una asamblea general de ciudadanos.

1.4. La Economía está subsumida en la política

1.4.1. La *oikonomía* es el medio de encuentro con la *polis* y la *politeia*

Hasta tal punto la política es decisiva para los helenos que la economía queda subordinada a ella; es más, constituye una mediadora entre la *polis* y la política. Y es que la economía –en la perspectiva de M. Weber (1984: 1029-1035)- busca más promover el éxito político y militar de la ciudad-Estado que obtener la ganancia por la ganancia sin importarle a dónde le lleva. El ser humano es, por tanto, un *homo politicus* y no un *homo oeconomicus* y lo es en el sentido de que su actividad económica y la propia democracia no se basan únicamente en la posesión de la tierra sino, ante todo, en la participación en el gobierno de su ciudad: están orientadas políticamente.

1.4.2. Del papel simbólico al económico del dinero

Las monedas son un reflejo de lo que se acaba de decir, como demuestra C. Sánchez Capdequí (2004: 76-7). No es gratuito que se acuñen en las ciudades-estado clásicas con forma circular y en oro, simbolizando esa forma el tiempo de las estaciones, del eterno retorno y de la eternidad y, ese material, su asociación con el sol y con Zeus por el brillo y el color, y por la abundancia, la riqueza y la prosperidad. A ello se le suma que el dinero, que no está sujeto a contingencia, que lucha contra ella, que desea reemplazarla, detener e incluso sublimar, sustituye al crecimiento natural que sí lo está, pues éste se produce unas veces y otras no. De ahí que el dinero represente una nueva deidad que unifica el mundo natural, el divino y el humano –de nuevo, la estructura tripartita de la sociedad-, a los que transforma en espacios-tiempos de abundancia eterna. En todo caso, el dinero no es tanto una abstracción económica, un instrumento de cambio o un índice de la autonomía de la economía, como un elemento fuertemente simbolizado y unido a las cosmovisiones helenas.

Esto no quiere decir –como indica Gómez Arboleya- que, en la evolución de la sociedad griega, el arte de ganar dinero no se vaya introduciendo poco a poco hasta el punto de que incluso llega a la agricultura, que también se pone al servicio del amor a las ganancias. Ello va a producir hondas transformaciones como -en el plano económico- la movilidad que adquiere la tierra o su paralela conversión en un objeto de compra y venta y -en el nivel social- la aceleración de la decadencia de la propiedad en común. Además, con esta nueva riqueza que proporciona la moneda, la unidad del *genos* se descompone (Gómez Arboleya, 1952: 69) y, con ella, se debilita la aristocracia y su ideología.

1.5. El teatro, la tragedia

1.5.1. La inestabilidad esencial del mundo, de la acción y del actor trágico

Como señala acertadamente Ramón Ramos (1999: 215-7; 2000: 58-9), la tragedia ática es un espectáculo cívico para ver y escuchar en el que sobresalen tres aspectos: es una respuesta cívica a la pregunta sobre el destino humano, que está teatralizada y – como la propia sociedad y la *polis*- cargada de religiosidad. De ahí que la tragedia se vincule con la inestabilidad y la fragilidad del bien humano, puesto que en ella chocan principios irreconciliables, resueltos con una insegura síntesis. Por eso, no es infundado que ella surja en el contexto de una inconsistente coyuntura socio-cultural, el de una *polis* segura de sí misma y, simultáneamente –como el ser humano-, problemática.

Por lo demás, sobre la tragedia ha habido, a lo largo de la historia occidental, tres destacadas interpretaciones que han puesto el acento en la acción –Aristóteles-, en la historia ética –Hegel- y en la visión del mundo –Nietzsche- (Ramos, 1999: 217-9). Pues bien, escogiendo la interpretación de Aristóteles, Ramos (1999: 222-234; 2012: 70-3) analiza el mundo trágico en el que se produce la acción trágica y el actor trágico que la desarrolla.

El mundo trágico constituye el escenario en el que se incardina la acción, que también es trágica y que se caracteriza por tres elementos –la naturaleza triádica-: la Naturaleza, los seres humanos y los dioses. Estos elementos se relacionan entre sí y configuran un espacio-tiempo humano-material definido, a su vez, por tres notas siempre presentes en la tragedia: la heterogeneidad, el dinamismo y la contingencia. La heterogeneidad trágica consiste en que es policéntrica, borrosa y problemática, ya que observa la pluralidad del mundo desde un equilibrio inestable en el que se mueve el inseguro destino de los humanos. Por otro lado, las diferenciaciones son borrosas, ambivalentes o promiscuas, lo que lleva a la confusión de todas las distinciones culturales. Pero, el más característico de esos tres rasgos, es la radical problematicidad del mundo, pues, abierto y dinámico a la experiencia del cambio, produce una inestabilidad endémica en la que continuamente el equilibrio se rompe y se recompone. Es decir, el orden y la ruina permanente de ese orden se producen recursivamente. Ello lleva a que el mundo sea contingente; a que contraste lo que cambia y lo que perdura, lo que pudiera haber no sido o ser de otra manera; a que se entrelace una tupida malla de azar y necesidad en la que el destino queda atrapado; a que el bien máximo al que aspira la vida humana sea frágil –en esto Ramos sigue a Martha C. Nussbaum (1995: 30-42)-; y a que se sospeche –y no se afirme con rotunda seguridad- el sinsentido del mundo.

La acción trágica se caracteriza porque es ilimitada, impredecible, irreversible, dilemática, agonal y mimética, mientras que el actor trágico se define mediante la agencia, la autoría y la responsabilidad. Es decir, la tragedia cualifica y especifica en qué consiste ser agente, autor y responsable de la acción. Señala Ramos, al respecto, entre otros aspectos, que el actor es, al tiempo, agente y paciente; que se relaciona y se configura con la acción –el héroe trágico es hijo de sus obras-; que hacer y sufrir son dos caras de una misma moneda; así como la problematicidad y los límites de la agencia. Además, estas dos caras del hombre trágico –el trágico y el prudente- están marcadas

por la fragilidad, pues ni siquiera la prudencia le asegura el acceso a una vida plena y acorde con su ser.

Finalmente, considera R. Ramos (1999: 231) que el mundo práctico de la tragedia está conformado por consecuencias que dimanen de las acciones intencionales y que se independizan de la intención que las engendró y que ninguna técnica racional es capaz de resguardar o asegurar plenamente al actor trágico frente al mundo.

1.5.2. El drama, arte político por excelencia

Ahora bien, además de hablarnos de la inestabilidad y de la problemática del ser, el drama es, sobre todo, político. En efecto, de acuerdo a la interpretación de A. Hauser (1977: 89-90), el drama trata, implícita o explícitamente, el problema de mayor actualidad en la ciudad de entonces: el conflicto entre el clan y el Estado. Además –continúa Hauser–, el drama y la democracia caminan juntos, hasta el punto de que la tragedia es su creación artística más característica. Y es que en ningún otro género se expresan, tan inmediata y libremente, los íntimos antagonismos de la estructura social ateniense. Su forma exterior –su representación en público– es democrática, mientras que su contenido –la leyenda heroica y el sentimiento heroico-trágico de la vida– es aristocrático. Por otro lado, la tragedia debe su origen a la separación entre el corifeo y el coro y a la transformación de la forma colectiva del coro en la forma dialogada del drama (Hauser, 1988: 111-112), lo que expresa el conflicto entre lo colectivo y lo individual.

1.6. El espacio de permanencia y el inicio del tiempo lineal

El último tema afrontado por los sociólogos en su contacto con la Grecia Antigua tiene que ver con las categorías del espacio y del tiempo. En relación con ello, J. Beriain sugiere que la cultura helena –al igual que la egipcia– constituye una arquitectura del espacio o que está más cerca de esta categoría que de la temporal. Y, aunque Beriain es consciente de que los griegos nos han dejado una imagen compleja del tiempo, en líneas generales lo definen como cíclico y no lineal, de modo que el cambio y el movimiento son considerados grados inferiores de la realidad; de ahí que el movimiento circular, la repetición y la permanencia sean sus características (Beriain, 1997: 106). Así, ejemplifica su tesis en la *Física* de Aristóteles (1995: VIII, 9, 265a-266a), que defiende que el tiempo cíclico y no lineal del movimiento circular afianza la supervivencia de las mismas cosas mediante su repetición –*períodos*–. Algo que es coherente con una mayoritaria percepción filosófica del movimiento y del cambio como grados inferiores de la realidad y con una identidad definida de modo permanente, perpetuo y, por tanto, recursivo (Beriain, 2008: 41-43).

Ciertamente, los griegos no fueron expulsados –como los judíos– del paraíso –del espacio– y no fueron impelidos, por ello, a construir el tiempo –que es lo que hicieron, según Beriain, los judíos–. Pero esto no es óbice para que empezaran a tomar conciencia de diversos tipos de tiempo. En este sentido, R. Ramos (1999: 225) piensa que el encuentro del tiempo breve, del acontecimiento relámpago y de cesura, del tiempo largo de las generaciones de los muertos, vivos y por nacer, constituye la característica del mundo trágico.

2. Los seis temas griegos se vinculan con la teoría sociológica

2.1. La naturaleza humana

Como se va a poder comprobar a continuación, los seis temas a los que acabo de referirme se confrontan con algunos de los debates y problemáticas de la Teoría Sociológica.

El primero de ellos aborda la naturaleza humana, aunque desde diversas perspectivas. Como se ha visto, la consideración griega de la naturaleza humana tripartita ha llamado la atención de sociólogos como Gómez Arboleya, A. Weber, J. Beriain, S. N. Eisenstad, S. Giner, Ch. Tilly, C. Sánchez Capdequí y R. Ramos. Esto es lógico si se tiene en cuenta que, desde Hegel y su famosa dialéctica triádica, esta peculiar estructura ha venido interesando también en la Sociología. Por ejemplo, F. Tönnies, en el Libro I de *Comunidad y Asociación* (2011: 99 ss), distingue tres formas de organización social que son las que apoyan su división clásica de otros tantos tipos de comunidad –de sangre, de lugar y de espíritu–; y A. Comte señala que la integración de las estructuras depende precisamente de tres factores: la integración, la cohesión y la acción conjunta de sus miembros (Chazel, 2015: 15 y ss).

Junto a la Teoría Sociológica, la estructura triádica de la sociedad helena ha sido estudiada atentamente por distintos especialistas en el universo heleno, como por ejemplo el gran historiador y filólogo G. Dumézil, quien llegó a la conclusión de que los mitos indoeuropeos poseen estructuras similares que expresan una sociedad dividida por tres funciones (Garlan, 2003: 56-7). Igualmente, otros helenistas han destacado que la presencia del trifuncionalismo –escasa en el Ática o en las islas– es, sin embargo, importante en las ciudades dorias (Lévêque, 1985: 130, 159 y 184). Así, se explica que, para Platón (*República*, 2000b: 580d y 2000 a: *Fedro*, 246a), el alma tenga tres partes y que estén enlazadas con los diferentes clases de ciudadanos portadores de alma y con principios distintos –el racional de los filósofos, el pasional de los guardianes y el concupiscente de los artesanos– (Rodríguez Adrados, 1983: 409). Esta naturaleza tripartita, por otra parte, explica que los dioses tengan la misma forma e idéntica naturaleza que los humanos (Arendt, 2005: 43) y, en parte, que los animales, aunque también se distinguen de ellos (Castoriadis, 2006: 172-3 y 307-9).

La concepción griega sobre la problematicidad del ser, una cuestión eminentemente metafísica, ha llamado la atención de E. Morin y de R. Ramos. Pero lo importante es que la fragilidad y la inestabilidad humana que se deriva de esta problemática se relaciona profundamente con la acción y se halla en la base de conceptos sociológicos actuales como “contingencia”, “incertidumbre” o “riesgo”. No en balde, M. Weber y otros sociólogos coinciden en que existe una cierta continuidad entre la Diosa Fortuna de los antiguos griegos y la sociedad del riesgo (una versión secularizada de esa divinidad) y la identidad individual particularmente insegura y arriesgada de nuestro tiempo (González García, 2006: 408 y ss).

Por lo demás, el tema de la inseguridad ontológica también ha sido debatido, desde Hesíodo –quien señala que todo se origina desde el caos y que a él retorna– (*Teogonía*, 2000: 117-132), por el antropólogo J. P. Vernant (1993: 204; 2003: 16), por los filósofos R. Mondolfo (1969: 18), C. Castoriadis (1998: 70 y 114y ss; 2006: 66-203) y H. Arendt (2005: 313 y 329).

Los sociólogos E. Morin y S. Giner han tratado la posición helenica sobre la racionalidad humana y, particularmente, sobre la lógica aristotélica y acerca del gobierno por la palabra. Ello concuerda con la *Teoría de la acción comunicativa*, de J. Habermas (1994: 373; 1998: 202) y el valor que le concede a la “racionalidad comunicativa”.

Igualmente la racionalidad helenica ha sido abordada, desde Aristóteles (*Política*, 2000: 1252 b-1253a), por filósofos como M. Heidegger (1987: 213) o E. Trías (1984: 97-98), quienes se han ocupado de la definición del concepto de logos y de los límites que comporta.

Ya hemos contemplado que la tensión griega entre el carácter social o individual de los ciudadanos fue abarcado por los pioneros trabajos de Sociología del Arte de A. Hauser y de J. Duvignaud y, posteriormente, por S. Giner, M. Maffesoli y R. Sennet. Hay que tener presente, sin embargo, que el debate entre lo individual y lo social es consustancial a la disciplina sociológica en cuanto que ésta tensiona justamente, en su quehacer, ambos parámetros: “las inquietudes personales del medio” y “los problemas públicos de la estructura social”, constituyendo una de las esencias de la imaginación sociológica (C. Wright Mills, 1999: 27). Al respecto, la disciplina ha basculado históricamente entre darle preeminencia a lo colectivo frente a lo individual –E. Durkheim y la escuela francesa– o, por el contrario, a concederle un papel relevante a los individuos –M. Weber y la sociología clásica alemana– (González García, 1992: 31-3).

En cuanto al subtema del cuerpo, fue anticipado por los clásicos, por Marx, Durkheim y Weber (Sossa, 2009: 167 y ss.). Hoy es cada vez más tratado por la Sociología del Cuerpo, una de cuyas perspectivas trata de pensar el cuerpo en su vínculo social y del mundo –de la ciudad–, pues sus límites diseñan, a su manera, el orden moral y significativo de éste, de modo que cualquier perturbación que se produzca en la configuración del cuerpo supone, al mismo tiempo, el desorden en la coherencia de la cosmovisión (Le Breton, 1994: 209).

Este debate entre lo individual y lo colectivo está igualmente muy presente en los estudios helenistas, pues se observa, por ejemplo, en las reflexiones del filósofo D. Russell (1994: 29-36) o del historiador H.D.F. Kitto (1979: 107). Además, el problema del cuerpo ha sido analizado al menos desde Vitruvio (*Los Diez Libros de Arquitectura*, 1992: Libro III), quien resalta que la arquitectura helenica sigue el canon del cuerpo humano, lo que también han destacado el antropólogo J. P. Vernant (2001: 20-26) o el arquitecto V. Scully (1979: 2), quien asocia los templos con el cuerpo humano y con el paisaje circundante.

2.2. La religión es la sociedad

El segundo tema del universo helenico trabajado por los sociólogos se ha centrado en la manera en la que la religión constituye, es, la sociedad. Concretamente, E. Morin y J. Beriaín se han ocupado del papel de la muerte como raíz del pensamiento acerca de la fragilidad de lo humano, de la propia religión y de todas las instituciones; F. Héran, M. Maffesoli y J. Beriaín han investigado el modo en el que lo divino constituye una sociedad; Gómez Arboleya ha evidenciado el carácter religioso de la *polis*; M.

Maffesoli se ha detenido sobre la forma antropomórfica, social y personal de los dioses; y R. Ramos en la inmanente religiosidad de la tragedia.

Sobre esta cuestión, en la Teoría Sociológica, ha sido fundamental la aportación de Fustel de Coulanges –en *La ciudad Antigua*–, pues anticipa a Durkheim, Saussure, Spengler, Toynbee o Weber, ya que, mientras que Mommsen destacaba el papel de las instituciones políticas y de los estadistas individuales en la creación de la Historia, de Coulanges consideraba a estos personajes y a esas mismas formas como expresión y efectos de los hechos sociales determinados (de Coulanges, 1986: 15 –prólogo de Carlos García Gual–). Además, de Coulanges ha demostrado que el rito, la fórmula, el código y, de manera general toda institución, se forman y se deforman bajo el doble impulso de las estrategias de rutinización, de una parte, y de remotivación, de otra; además, este movimiento alternativo no ha cesado de remover las sociedades desde la Antigüedad hasta hoy. Así pues, esta obra precede a la sociología durkheimiana por el lugar que las reglas y las instituciones ocupan en ella y porque señala que, de forma general, la objetivación de la creencia es más sólida que la propia creencia, en tanto que las prácticas rituales y materiales prevalecen en importancia sobre ella y los preceptos puramente morales. Es decir, que las creencias construyen el rito, pero éste deja de ser habitado por ellas en el proceso de desmotivación institucional manifestado por una cierta forma de racionalidad. Se explica, así, que el ligamento social sea, en la Antigüedad, esencialmente vertical, una cuestión de filiación más que de alianza. Pero, en *La Ciudad Antigua*, este conflicto entre lo arbitrario y la motivación se halla estrechamente asociado a otra dicotomía que alcanza la naturaleza misma del ligamento social y, más en particular, del parentesco: la exclusión o la interconexión. En suma, Fustel de Coulanges revela la doble naturaleza del ligamento social y ello se encuentra en la raíz del maridaje existente entre la sociología de la institucionalización del ligamento social y la del establecimiento de las formas racionales (Héran, 1987: 69-96).

En todo caso, la religión constituye una construcción social que preexiste al individuo (Héran, 1987: 80) y es, como sostiene É. Durkheim –por influencia de F. de Coulanges– en *Las formas elementales de la vida religiosa*, algo esencialmente colectivo (Durkheim, 1993: 98). Por eso, representa un principio instituyente de la sociedad que desbarata la idea de que todo es religioso cuando en realidad todo es institucional (Héran, 1987: 68). Pues bien, es precisamente de estas ideas durkheimianas de las que se han hecho eco las aquí expuestas de M. Maffesoli y J. Beriain.

Ahora bien, el tema de la religión helena no solo ha interesado a los sociólogos sino también a una multitud de especialistas del mundo griego, que la han emprendido desde distintas variantes: la pluralidad de maneras de entender la muerte (Zambrano, 1973: 45; Díez de Velasco, 1995b: 271; Buxton, 2000: 47); la muerte incrementa el sentido de vivir (Carse, 1987: 25); la religión imprime un sentido a la vida y a la muerte (De Quinto, 1962: 60; Díez de Velasco, 1995: 1); la religión y el orden y el derecho (Burkert, 2011: 185); la estructura política monárquica de la religión (Nilsson, 1969: 11-20); y los dioses antropomorfos, masculinos y femeninos y celestes y terrestres (Campbell, 2015: 85).

2.3. La *polis*, la política y la democracia

El tercer tema abordado por los sociólogos en su acercamiento a Grecia es el de la *polis*, la política y la democracia. Específicamente, la perspectiva de la política como instituyente de la sociedad como tal ha sido abarcada por M. Weber y, la inestabilidad de la democracia, por S. Giner y Ch. Tilly.

Pero éste es también un asunto del que se ha ocupado la Teoría Sociológica. Había anticipado que Max Weber (2002; 1984: 1029-1035) señaló que el hombre clásico es un *homo politicus* y no un *homo oeconomicus*, puesto que lo es en el sentido de que su actividad económica y la propia democracia no se basan únicamente en la posesión de la tierra sino, ante todo, en la participación en el gobierno de su ciudad; están orientadas políticamente. Además, si es Clístenes quien origina la vinculación del territorio con la ciudad-Estado, según Weber también es característica del Estado moderno.

Sobre estas cuestiones de la *polis*, la política y de la democracia también se han detenido multitud de especialistas de otras disciplinas. Por ejemplo, para F. De Coulanges (1986: 116 ss.) y G. Glotz (1957: 4) son tres las fuerzas que determinan la evolución de la *polis* -la familia, la ciudad y el individuo-. En este sentido, cobran mucha importancia determinados reformadores como Clístenes (Mossé, 1987: 27-8 y 35). En todo caso, para J.P. Vernant (1993: 184-190 y 227) y C. Castoriadis (2006: 96-99), la *polis* genera, congénitamente, un pensamiento político, pues racionaliza y reflexiona la vida social. No extraña que C. Mossé (1987: 141) haya constatado que la propia civilización posee un carácter esencialmente político; que F. Rodríguez Adrados (1983: 17 y 334) haya señalado que la política se dirige siempre al hombre y que éste constituye la fuente primaria de todo acontecer político y el elemento común que sostiene cualquier construcción estatal; y que C. Castoriadis (2006: 10 y 45-358) y H. Arendt (2005: 224) que la democracia, la *polis* y la política son inestables.

2.4. La economía subsumida en la política

En relación a este tema y al papel del dinero en Grecia, se han ocupado Sánchez Capdequí y Gómez Arboleya. En la teoría sociológica, como se ha visto, es clave la aportación de M. Weber, aunque también lo han valorado el mismo Durkheim y, sobre todo, Simmel en *Filosofía del dinero* (1977; 2010).

Los trabajos provenientes de otras disciplinas en relación con la economía política y el dinero son muy numerosos. J. P. Vernant (1993: 254-273), J. Gallego (2007: 142-3) y M. Finley (2003: 209) –heredero de M. Weber- se han detenido en el *ethos* moral y no económico del trabajo agrícola. En definitiva, según sostienen diversos autores, en Grecia, la *oikonomía* no ha conquistado aún la autonomía moderna y, por eso, no distingue entre lo público y lo privado ni entre lo económico y lo demás, de manera que se integra en lo cultural, en lo religioso, en lo social y en lo político (Mossé, 1993: 35; Finley, 2003: 20-221; Arendt, 2005: 55). Aun así, Aristóteles ya llamó la atención acerca del poder creciente de la “crematística” –sobre todo, en el período helenístico-, que busca el dinero por el dinero (*Política*, 2000: 1257 y ss), y de la sustitución del valor del honor por la búsqueda de ganancia (Aristóteles, *Política*, 2000: 1318 b 3). Al respecto, C. Mossé ha analizado esta evolución, al sostener que, con la nueva riqueza

que proporciona la moneda, la unidad del *genos* se descompondrá (Mossé, 1993: 52-3 y 121).

2.5. El teatro y la tragedia

Acerca del pensamiento trágico han investigado A. Hauser, M. Duvignaud y R. Ramos. No es de extrañar, pues la Teoría Sociológica se ha venido ocupando de este asunto, como han hecho, por ejemplo, Max Weber, G. Simmel, N. Luhmann y la sociología del riesgo y de la incertidumbre. En este sentido, sobresale G. Simmel, quien sigue más la tragedia romana que la ática y redefine lo trágico frente a esta última. Y es que entiende que lo trágico heleno se vincula más con lo triste (con el conflicto existente entre el sujeto y el objeto), mientras que lo propiamente trágico del mundo contemporáneo se caracteriza porque el hombre se enfrenta consigo mismo y, sólo a través de su mediación trágica, con el mundo. Por otro lado, Simmel cree que la tragedia de la cultura contemporánea deriva hacia lo trágico por el antagonismo de principios irreconciliables y por la irónica aniquilación del sujeto cultural por la cultura objetivada (Ramos, 2000: 43-54).

Además de por la Teoría Sociológica, el drama ático ha sido investigado por numerosísimos especialistas. Por ejemplo, H. Arendt (2005: 216) ha resaltado que el drama representa el arte político por excelencia y Aristóteles, en su análisis sobre el arte dramático, desvela la grandeza y la dignidad de la acción humana dentro del orden del mundo (Rodríguez Adrados, 1962: 25-29). Y es que permite a los humanos que tomen conciencia de que no son dueños de las consecuencias de sus actos y, más aún, de que ni siquiera son capaces de dominar y de comprender qué significan éstos (Castoriadis, 1998: 126). Además, muestra que el ser humano está llamado al sufrimiento que acompaña a su acción (Rodríguez Adrados, 1962: 25-29) y, en suma, que el héroe trágico ama hasta tal extremo la acción que no puede dejar de actuar, incluso a sabiendas de que su proceder trae su propia desgracia (Díaz-Tejera, 1989: 29-30) o su destrucción.

2.6. El espacio de la permanencia y el tiempo lineal

Finalmente, a esta cuestión se ha acercado, en cuantiosos ensayos, J. Beriaín, quien, siguiendo a Durkheim –y éste probablemente al Kant de la *Crítica de la Razón Pura*–, piensa que el espacio y el tiempo son categorías cognitivas que hacen posible el representar/decir sociales (1990a: 27 y 72). Pero, desde Kant, ha cambiado y mucho la noción del tiempo y del espacio, puesto que se ha pasado de una concepción newtoniana absoluta de ambas categorías a una relacional y relativa einsteniana, que ha dejado un poderoso influjo en las ciencias sociales. Y es que nos ha llevado a tomar conciencia de la insolubilidad del tiempo y del espacio, a entenderlos como un cronotopo y a apreciar su vinculación, simultaneidad, inseparabilidad e interdependencia (Valencia, 2007: 40-2; García Selgas, 2005: 403 y ss; Ramos, 1999: 381).

Pero afirmar que el espacio y el tiempo son indisociables no significa defender que sean indiscernibles, no impide reconocer que poseen una disímil naturaleza (Valencia, 2007: 42) y que no se encuentran en plano de igualdad. Y es en este punto donde ha surgido y sigue viva una profunda divergencia entre los sociólogos que consideran que el espacio domina sobre el tiempo (Zerubavel, 2003; García Selgas, 2005: 421 ss; García Selgas, 2007: 29 y 55 y ss; Castells, 1999: 393-4) y aquéllos que defienden lo

contrario (Harvey, 1998: 267; Beriain, 2004: 228-235; Sánchez Capdequí, 2006: 64 y 81).

También abundan los pensadores de otras disciplinas que han debatido sobre el espacio y el tiempo griego y que han hallado temporalidades diferentes en Grecia. Al respecto, según H. Arendt (2005: 44)- existe una doble percepción: la dimensión mítica del tiempo cíclico y la profano-lineal de una temporalidad irreversible que va al encuentro de la muerte. J. P. Vernant (2003: 80-1), por su parte, cree que son tres las maneras de entender el paso del tiempo: el de los dioses, que es eterno y en el que nada sucede; el de los humanos, que es lineal y que expresa las fases de la vida –nacimiento, crecimiento y muerte- y las edades de la historia griega; y el cíclico o de eterno retorno, simbolizado por las acciones de los dioses, los ciclos lunares, las estaciones y el curso productivo de la Madre Tierra.

3. Reflexiones finales: un saber social útil para la sociología

3.1. La Teoría Sociológica confrontada con la concepción del mundo heleno: contrastes y similitudes

Siguiendo los criterios y objetivos de este artículo, se ha efectuado un inventario de seis temas tratados por los sociólogos y se han confrontado con la Teoría Sociológica y con los trabajos de multitud de helenistas. Ante todo, cabe decir que, en numerosos casos, las coincidencias en el tratamiento son asombrosas y ello merece un comentario previo. Cuando leí por primera vez el texto escrito en los años 50 del siglo pasado de Gómez Arboleya sobre el saber social de los griegos –motivo de homenaje de este número monográfico-, me di cuenta de la amplitud de sus lecturas, de la profundidad de su acercamiento al mundo antiguo heleno y de cómo lo reactualiza para pensar la sociedad contemporánea y la Sociología; lo mismo cabría decir del conjunto de sociólogos analizados. Ahora bien, la mirada al pasado que ha dirigido este artículo ha seguido una doble trayectoria, que es la que ha permitido el tipo de confrontación al que me he venido refiriendo aquí: desde Grecia hasta nosotros y desde nuestros asuntos a los de los helenos.

En este sentido, cabe decir también que aquí se ha constatado que el pensamiento social griego representa el génesis de muchas de nuestras indagaciones sociológicas, pero, en algún caso, su reactualización podría servirnos como posible alternativa ante los acuciantes problemas con los que nos enfrentamos. En todo caso, el análisis temático del acercamiento de los sociólogos a la cosmovisión heleno ha evidenciado, entre otras cuestiones, las siguientes.

1. Hoy parece que hemos invertido los parámetros sociales griegos y que hemos pasado de concebir una naturaleza humana tripartita a otra resistentemente dual o incluso unidimensional (H. Marcuse, 1993). Pero los helenos tuvieron una idea de lo humano problemática, frágil, inconsistente, contingente y llena de peligros y esa enseñanza sigue estando viva. Por eso –como ya he comentado antes-, M. Weber y algunos sociólogos contemporáneos coinciden en que existe una cierta continuidad entre la Diosa Fortuna de los griegos y la sociedad del riesgo, versión

secularizada de esa divinidad, y la identidad individual insegura y arriesgada de la actualidad. Además, otra cuestión importante de la naturaleza humana helena y su tensión entre lo individual y lo social es que, no solo constituye nuestro origen, sigue siendo un tema esencial de la sociedad y, específicamente, de nuestra disciplina sociológica.

2. En cuanto al valor de la religión en la sociedad, los griegos entendieron a la tragedia como un ritual, en gran parte, sagrado y a su *polis* como una Iglesia. Ahí podemos encontrar la matriz de las nuevas formas de religamiento que surgen en los nacionalismos, en los acontecimientos deportivos, en los partidos políticos y sus representantes y a través de la “divinización de la sociedad” (Giner, 2015: 52).

Por otra parte, parece que hoy hemos pasado “del monoteísmo religioso –cristiano– al politeísmo cultural” (Beriaín, 2000), si bien la religación actual conserva mucho de la rutinización y de la institucionalización con la que los helenos rodearon su sentimiento religioso. Recordemos, en este sentido –siguiendo a Durkheim y a J. Beriaín (1990a: 15-6)–, que una sociedad como la helena –y, por consiguiente, la contemporánea– no pudo crearse sin generar, a la vez, el Ideal de Sociedad mediante una red de significaciones simbólicas. Esto es, que la sociedad se produce a sí misma como la “alteridad generalizada”, desplegando una estructura constitutiva –el mito-rito– que se compone de un saber, de un mito, de una “estructura mítica arquetípica”. Pero, por otra parte, este mito necesita una actividad performadora, una práctica ritual colectiva, en la que se dramatiza el significado del mito y se regenera la solidaridad del grupo.

3. Como se ha visto, los griegos crearon la política y la democracia en el marco de la *polis* y las definieron desde la fragilidad. Pues bien, hoy seguimos necesitando la política y la democracia y continuamos definiéndolas, sustancialmente, como lo hicieron los helenos, como un gran ideal que puede caer en el caos en cualquier momento y que nunca nos satisface del todo. Además, a pesar de que desde algunas reflexiones políticas –como las de Maquiavelo, Montesquieu, Dahl, Gutmann y Thompson (Roche, 2013)– parecen haber entendido la vieja enseñanza helena de que la democracia es frágil, en general este asunto parece hoy más olvidado y convendría tenerlo siempre presente, de cara a saber qué es lo podemos y qué es lo que no podemos exigirle a nuestras democracias. Además, conviene recordar que poseen una especial importancia tanto la división tripartita aristotélica del Estado, base del Estado Liberal de Derecho, como la idea del contrato social generada por los epicúreos y crucial en el desarrollo del liberalismo (Giner, 1975: 43 y 60).

En cuanto al influjo que ejerce la democracia griega sobre la contemporánea es paradójico. Por un lado, tanto el modelo clásico como sus críticos –Platón y Aristóteles– ejercen un impacto duradero sobre el pensamiento político moderno occidental. Esto ocurre en, al menos, dos sentidos: el propio modelo se convierte en fuente de inspiración, mientras las críticas avisan de los peligros de la democracia. Así, son evidentes las continuidades entre las formas –antigua y moderna– de entender la democracia, de manera que los ecos del pasado no solo perviven hoy con mayor o menor fuerza, sino que inducen a reflexionar sobre las carencias y la crisis que presentan nuestras sociedades. Pero, por otro

lado, la ciudad-estado fue producto de una etapa histórica determinada con unas condiciones sociales, políticas, económicas y culturales de signo muy distinto a las actuales (Requejo, 1990: 70; Held, 1993: 49).

Por otro lado, las continuidades entre la democracia antigua y la moderna han sido evidenciadas por algunos pensadores modernos. Es el caso de Locke, quien afirma que toda autoridad legítima debe ejecutarse bajo el consentimiento de los pueblos y exige que se gobierne de acuerdo a la ley (Baños, 2006: 39). Igualmente J. J. Rousseau “Llama república a todo Estado gobernado por leyes” (*El contrato social*, 2003: II, 6), mientras que Montesquieu (*Del espíritu de las Leyes*, 2003: Libro II, cap. 1 y 2) preconiza la división de poderes ya intuita por Grecia, si bien la reactualiza de tal modo que, mediante unos arreglos institucionales, rodea al poder ejecutivo, legislativo y judicial de un sistema de frenos, contrapesos y equilibrios mutuos, la mejor manera que encuentra para controlar el poder y garantizar la protección de los derechos básicos de los individuos.

Quizás, hoy, a esta tradicional división de poderes el sistema democrático debería ir incorporando –junto al papel de la prensa y los medios de comunicación–, un cuarto contrapeso: el de una mayor participación ciudadana en los asuntos públicos, un asunto cada vez más reclamado por la sociedad.

4. Aunque hemos pasado de la economía política al dominio de la economía sobre la política, o mejor, a un desligamiento de la primera de lo social que está trayendo nefastas consecuencias para el Estado de Bienestar, en este contexto no está de menos mirar todos los aspectos del modelo griego –a pesar de que no nos valga– y, particularmente, de qué manera incardinó la economía en la vida política y social. Es decir, que deberíamos avanzar una nueva economía política (Lash, 2007: 60 y ss) Y, sobre todo, parece pertinente rememorar que Platón fue quien situó a la división del trabajo, a la especialización, en la base de la organización del Estado (eso sí, provista de una raíz moral hoy relegada); y que Aristóteles fue el primero en distinguir el valor en uso del valor en cambio en la teoría económica (Giner, 1975: 28 y 49).
5. Está también la enseñanza de la tragedia ática y su oportunidad sociológica: “... una fuente inagotable de esquemas analíticos altamente relevantes en sociología” para Ramón Ramos (1999: 213-5 y 234-7; 2000: 68). Concretamente, él cree que podemos aprovechar el material que nos proporciona para reconceptualizar la teoría sociológica de la acción. Y es que este género puede suministrar un nuevo modelo sociológico de *Homo* –el *tragicus*– en el campo de la teoría de la acción social que se sumaría a los tres anteriores –el *homo moralis*, el *homo rationalis* y el *homo specularis*–. Así, los cuatro coinciden en que se produce una drástica reducción tanto de la acción como del mundo en el que ésta se desarrolla. En efecto, el hombre trágico, en el momento en el que se enfrenta al policentrismo del mundo, elige una conducta unilateral caracterizada por una muy estricta y poco realista disminución de la complejidad del mundo y de la acción, que recorta su variedad y su sutileza constitutivas. Pero, al tiempo, el modelo del *homo tragicus* es de una enorme actualidad, ya que permite pensar de una forma más rica la complejidad del mundo, la acción y el actor y, más específicamente, analizar de forma innovadora aspectos como la globalización, el riesgo o la reflexividad.

Es innegable que Max Weber, G. Simmel, N. Luhmann y la sociología del riesgo y de la incertidumbre han afrontado el pensamiento trágico, sobresaliendo G. Simmel, quien sigue más la tragedia romana que la ática y redefine lo trágico frente a esta última. Y es que entiende que lo trágico heleno se vincula más con lo triste (con el conflicto existente entre el sujeto y el objeto), mientras que lo propiamente trágico del mundo contemporáneo se caracteriza porque el hombre se enfrenta consigo mismo y, sólo a través de su mediación trágica, con el mundo. Por otro lado, Simmel cree que la tragedia de la cultura contemporánea deriva hacia lo trágico por el antagonismo de principios irreconciliables y por la irónica aniquilación del sujeto cultural por la cultura objetivada (Ramos, 2000: 43-54). Concluye Ramos (2000: 38; 2012) que lo que ha prevalecido en la historia de la Sociología es el principio consecuencial, es decir, que todo está dirigido por una mano benéfica que conspira a favor de nuestra felicidad. Por eso, el sociólogo español piensa que todavía no se han aprendido las enseñanzas de la tragedia, que todavía el actor social está muy lejos de ser pensado al modo del actor trágico y que el mundo social sigue siendo un cosmos ordenado y confiable donde solo pueden ocurrirnos sorpresas agradables. En suma, la sociología actualmente es antitrágica, pues ha optado por el espíritu de la comedia y no el de la tragedia.

6. Finalmente, en relación con la visión del espacio y del tiempo, aunque Grecia supo situar la categoría temporal dentro de la espacial, comenzó a darse cuenta de que el tiempo fluye y, en este sentido, no lo relegó. Todavía hoy estamos enfrascados en un debate sobre si el espacio o, por el contrario el tiempo, se han convertido en nuestras categorías dominantes y, por ello, aún no hemos dejado de ser plenamente griegos –y cristianos–.

3.2. El saber social de los griegos y nuestra incertidumbre

¿Pero en qué sentido seguimos siéndolo? En su acercamiento a la Grecia Antigua, Gómez Arboleya (1952: 83) fue consciente de la enorme utilidad de su rico saber social sobre sí misma y su ciudad, si bien consideró que su pensar social no llega a ser Sociología, pues le falta tanto la unidad del objeto como la misma posición del científico. Sin embargo, los griegos generaron un nivel de reflexividad considerable, pues convirtieron a sus propios dioses en extranjeros (Héran, 1987: 97), al mismo tiempo que su cosmogonía ideó un vocabulario de abstracción de primer nivel -los presocráticos introducen la metáfora, Platón el símbolo y Aristóteles la idea de analogía (D. Bell, 1992: 101). Además, en Platón, a la materia sensible e inmediata de las cosas se le superpone una abstracción con la que se concibe la realidad, al utilizar los conceptos, las ideas, los números y las proporciones como instrumentos lingüísticos para acercarse al mundo y al dominar lo general sobre lo particular (Sánchez Capdequí, 2004: 74)

Por consiguiente, a pesar de que es posible que el saber social heleno no llegue a ser sociología –como sostiene Arboleya–, lo cierto es que su grado de abstracción anuncia uno de los caracteres esenciales de lo sociológico, la reflexividad, sin olvidar que constituye también –como se ha visto– el origen de algunos de los postulados sociales contemporáneos. En consecuencia, Grecia se convierte en objeto sociológico –en cuanto génesis de nosotros mismos– y en un rico material de análisis de algunos de

los problemas con los que nos enfrentamos, sin olvidar que también puede ser motivo de reflexión para la propia disciplina.

Por todo ello, me parece pertinente dejar patente que nosotros somos los griegos (X. Zubiri, 1951: 331), más nuestra incertidumbre.

4. Bibliografía

4.1. Bibliografía de los sociólogos que han tratado el universo heleno

- Bell, D. (1992): *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza.
- Beriain, J. (1990a): *Estado de Bienestar, planificación e ideología*, Madrid, Editorial Popular.
- Beriain, J. (1990b): *Representaciones colectivas y proyectos de modernidad*, Barcelona, Anthropos.
- Beriain, J. (1997): “El triunfo del tiempo. Representaciones culturales de temporalidades sociales”, *Revista Política y Sociedad*, 25.
- Beriain, J. (1998): *La identidad colectiva : vascos y navarros*, Pamplona, Universidad Pública de Navarra.
- Beriain, J. (2000): *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*, Anthropos, Barcelona.
- Beriain, J. (2004): “La velocidad en perspectiva sociológica”, en *Libro Homenaje a José Castillo Castillo, Reflexiones Sociológicas*, CIS, Madrid.
- Beriain, J. (2008): *Aceleración y tiranía del presente. la metamorfosis en las estructuras temporales de la modernidad*, Barcelona, Anthropos.
- Durkheim, E. y M. Mauss (1963): *Primitive Classification*, Nueva York.
- Durkheim, É. (1993): *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza.
- Duvignaud, J. (1966): *Sociología del teatro. Ensayo sobre las sombras colectivas*, México, FCE.
- Eisenstadt, S. N. (1986): “The Axial Age Breakthrough in Ancient Greece”, *SUNY Series in Near Eastern Studies: Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany N.Y., State University of New York Press.
- Giner, S. (1975): *Historia del pensamiento social*, Barcelona, Editorial Ariel.
- Gómez Arbolea, E. (1952): “La polis y el saber social de los helenos”, *Revista de Estudios Políticos*, 65, pp. 49-84.
- Hauser, A. (1977): “Propaganda, ideología y arte”, *Literatura y Sociedad*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Hauser, A. (1988): *Historia social del arte y de la literatura*, Barcelona, Labor.
- Maffesoli, M. (1985): *L'Ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*, Librairie des Méridiens.
- Morin, E. (1981): *El método I. La naturaleza de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.
- Morin, E. (1992): *El método. Las ideas*, Madrid, Cátedra.
- Morin, E. (1994): *El hombre y la muerte*, Barcelona, Kairós.
- Ramos Torre, R. (1999): “Homo tragicus”, *Revista Política y Sociedad*, 30, pgs. 213-240.

- Ramos Torre, R. (2000): "Simmel y la tragedia de la cultura", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 89, pgs. 37-71.
- Ramos Torre, R. (2012): "Los avatares de lo trágico en la sociología: de Tocqueville a Luhmann, en J. A. Roche Cárcel (ed.), *La Sociología como una de las Bellas Artes. La influencia de la literatura y de las artes en el pensamiento sociológico*, Barcelona, Anthropos.
- Sánchez Capdequí, C. (2004): *Las máscaras del dinero. El simbolismo social de la riqueza*, Barcelona, Anthropos.
- Sánchez Capdequí, C. (2006): "Flujos, elementos y formas sociales: La modernidad líquida a debate", *Revista Política y Sociedad*, 43 (2), pgs. 63-84.
- Sennet, R. (1997): *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Madrid, Alianza.
- Tónnies, F. (2011): *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*, Biblioteca Nueva/Minerva, Madrid.
- Tilly, Ch. (2010): *Democracia*, Madrid, Akal.
- Weber, A. (1969): *Historia de la cultura*, México, F.C.E.
- Weber, M. (1984): *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, F.C.E.
- Weber, M. (1988): *El político y el científico*, Madrid, Alianza.
- Weber, M. (2002): "El político y el científico", en *La política como vocación*, Buenos Aires, A.C.

4.2. Referencias bibliográficas generales

- Arendt, H. (1999): *Crisis de la República*, Madrid, Taurus.
- Arendt, H. (2005): *La condición humana*, Barcelona, Paidós.
- Aristóteles (1995): *Física*, introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía, Madrid, Gredos.
- Aristóteles. (2000): *Política*, introducción general de Miguel Candel Sanmartín y traducción y notas de Manuela García Valdés, Madrid, Biblioteca Básica Gredos.
- Baños, J. (2006): "Teorías de la democracia: debates actuales", *Andamios*, 2 (4), pgs. 35-58.
- Burkert, W. (2011): *El origen salvaje. Ritos de sacrificio y mito entre los griegos*, Barcelona, Acatilado.
- Buxton, R. (2000): *El imaginario griego. Los contextos de la mitología*, Madrid, Cambridge University Press.
- Campbell, J. (2015): *Diosas*, Girona, Atalanta.
- Carse, J. P. (1987): *Muerte y existencia. Una historia conceptual de la mortalidad humana*, México, FCE.
- Castells, M. (1999): "Identidad, Estado, trabajo, tiempo y espacio en la Sociedad Red: contribución de un debate abierto", *REIS*, 86, pgs. 387-395.
- Castoriadis, C. (1998): "La polis griega y la creación de la democracia", en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, GEDISA.
- Castoriadis, C. (2006): *Lo que hace a Grecia. I. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II*, Buenos Aires, F.C.E.

- Castoriadis, C. (2008): *El mundo fragmentado*, La Plata (Argentina), Caronte.
- De Coulanges, F. (1986): *La ciudad antigua*, Madrid, Biblioteca EDAF.
- De Quinto, J. M^a. (1962): *La Tragedia y el Hombre*, Barcelona, Seix Barral.
- Díaz Tejera, A. (1989): *Ayer y hoy de la tragedia*, Sevilla, Ediciones.
- Díez De Velasco, F. P. (1995): *Los caminos de la muerte: religión, rito e iconografía del paso del más allá en la Grecia antigua*, Madrid, Trotta.
- Chazel, F. (2015): “Hacia una revaluación del lugar de Auguste Comte en la Historia de la Sociología”, *EMPIRIA. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, 31, pp. 15-33.
- Finley, M.I. (1981): “La cité Antique: de Fustel de Coulanges á Max Weber et au-delà”, *Mythes, Mémoire, Histoire*, Paris, Flammarion, pp. 89-120.
- Finley, M.I. (1986): *Historia antigua. Problemas metodológicos*, Barcelona, Crítica.
- Finley, M.I. (2003): *La economía de la antigüedad*, México, F.C.E.
- Gallego, J. (2007): “Agricultura familiar y paisajes rurales en la Grecia antigua”, *CIBCE*, 11, pp. 135-152.
- García Selgas, F.J. (2005): “Para una perspectiva multipolar: la cartografía cronotópica”, en *Las encrucijadas de la diversidad cultural*, Antonio Ariño Villarroja, ed., CIS, Madrid.
- García Selgas, F.J. (2007): *Sobre la fluidez social. Elementos para una cartografía*, CIS, Madrid.
- Garlan, Y. (2003): *La guerra en la Antigüedad*, Madrid, Aldebarán.
- Giner, S. (2015): *Sociología del mal*, Catarata, Madrid.
- Glottz, G. (1957): *La ciudad griega*, México, Unión tipográfica Hispano Americana
- González García, J. M. (1992): *Las huellas de Fausto. La herencia de Goethe en la Sociología de Max Weber*, Madrid, Tecnos.
- González García, J. M. (2006): *La diosa Fortuna. Metamorfosis de una metáfora política*, A. Machado Libros, Madrid.
- Habermas J. (1994): *Convención moral y acción comunicativa*, Barcelona, Planeta Agostini.
- Habermas J. (1998): *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta.
- Harvey, D. (1998): *La condición de la posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio*, Buenos Aires Amorrortu.
- Heidegger, M. (2003): *Ser y tiempo*, Madrid, editorial Trotta.
- Held, D. (1993): *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza.
- Héran, François. (1987): “L’institution démotivée. De Fustel de Coulanges à Durkheim et au-delà”, *Revue Française Sociologie*, XXVIII, pp. 67-97.
- Hernández De La Fuente, D. (2011): *Vidas de Pitágoras*, Barcelona, Atalanta.
- Hesíodo. (2000): *Obras y fragmentos. Teogonía. Trabajos y días. Escudo. Fragmentos. Certamen*, Madrid, Gredos.
- Kitto, H.D.F. (1979): *Los griegos*, Buenos Aires, EUDEBA.
- Lash, S. (2007): *Sociología del posmodernismo*, Amorrortu editoriales, Buenos Aires.
- Le Breton, D. (1994): “Lo imaginario del cuerpo en la tecnociencia”, *REIS*, 68, pgs. 197-210.

- Lévêque, P. (1985): *Bêtes, dieux et hommes. El imaginario de las primeras religiones*, París, Éditions Messidor/Temps Actuels.
- Marcuse, H. (1993): *El hombre unidimensional*, Buenos Aires, editorial Planeta Argentina.
- Mills, C. W. (1999): *La imaginación sociológica*, Madrid, FCE.
- Mondolfo, R. (1969): *El Pensamiento antiguo. Historia de la Filosofía greco-romana*, vol. 1, Buenos Aires, Losada.
- Montesquieu. (2003): *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Alianza.
- Mossé, C. (1987): *Historia de una democracia: Atenas*, Madrid, Akal.
- Mossé, C. (1993): “El hombre y la economía”, en *El hombre griego*, edición de Jean-Pierre Vernant, Madrid, Alianza.
- Nilsson, M. P. (1969): *Historia de la religiosidad griega*, Madrid, Gredos.
- Nussbaum, M. C. (1995): *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor.
- Platón (2000a): *Diálogos*, vol. III (*Fedón, Banquete, Fedro*), introducciones, traducciones y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, Madrid, Gredos,.
- Platón (2000b): *Diálogos*, vol. IV (*República*), Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan), Madrid, Editorial Gredos.
- Requejo Coll, F. (1990): *Las democracias. Democracia antigua, democracia liberal y Estado de Bienestar*, Barcelona, Ariel.
- Roche Cárcel, J. A. (2012): “Tiempo líquido y cultura de la incertidumbre”, *International Review of Sociology*, 22 (1), pgs. 137-162.
- Roche Cárcel, J. A. (2013): “La frágil construcción de la democracia en la Grecia Antigua y la búsqueda del orden en la teoría democrática moderna y contemporánea”, *Res Publica. Revista de ideas políticas*, monográfico *Transiciones. La fragilidad de la democracia*, Universidad Complutense, Madrid, pgs. 15-60.
- Rodríguez Adrados, F. (1962): *El héroe trágico y el filósofo Platónico*, Madrid, Cuadernos Fundación Pastor.
- Rodríguez Adrados, F. (1983): *La Democracia ateniense*, Madrid, Alianza.
- Rousseau, J.J. (2003): *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza.
- Russell, B.(1994): *Historia de la Filosofía Occidental*, vol I, Madrid, Espasa.
- Scully, V. (1979): *The Earth, The Temple and The Gods. Greek Sacred Architecture*, Westford, Massachusetts, New Haven and London, Yale University Press.
- Simmel, G. (1977): *Filosofía del dinero*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
- Simmel, G. (2010): *Cultura líquida y dinero. Fragmentos simmelianos de la Modernidad*, Editorial Anthropos, Barcelona.
- Sossa, A. (2009): “Cuerpo y sociología. Reflexiones sobre el cuerpo en la teoría sociológica clásica: Exploración al pensamiento de Marx, Durkheim y Weber”, *Revista Cultura y Religión*, 3 (1), pgs. 167-184.
- Tilly, Ch.(2010): *Democracia*, Madrid, Akal.
- Trías, E. (1984): *Drama e identidad*, Barcelona, Ariel.

- Valencia García, G. (2007): *Entre cronos y kairós. Las formas del tiempo sociohistórico*, Anthropos, Barcelona.
- Vernant, J.-P. (1993): *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, Ariel.
- Vernant, J.-P. (1983): *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel.
- Vernant, J.-P. (1993): *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, Ariel.
- Vernant, J.-P. (2001): *El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia*, Barcelona, Paidós.
- Vernant, J.-P. (2003): *El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos*, Barcelona, Anagrama.
- Zambrano, M. (1973): *El hombre y lo divino*, México, F.C.E.
- Zeruvabel, E. (2003): *Time Maps*, Chicago.
- Zubiri, X. (1951): *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, s.e.